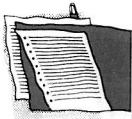


# نهاده از منظر فلسفی نهاده مسأله کافکو

۶۰



تقدیم / سال پنجم / شماره اول و دوم، ۲۷۶

پرسشی که این مقاله برای بررسی و تحقیق درباره آن به رشتہ تحریر درآمده، مسئله امکان گفتگو میان تمدنهاست. در آنچه در ذیل می آید، کوشش شده تا برخی از آراء مخالف و موافق در این زمینه مورد تحلیل نقادانه قرار گیرد و از این رهگذر چشم انداز روشن تری برای دستیابی به پاسخی خرسندکننده برای مسئله مورد بحث فراهم آید.

## ۱. طرح مساله

آیا گفتگو میان تمدنها امکان پذیر است؟ پاسخی که ساموئل هاتینگتون، استاد رشته مسائل بین المللی و مطالعات استراتژیک در دانشگاه هاروارد، در بخش اعظم کتاب پرآوازه خود، برخورد تمدنها،<sup>۱</sup> به این پرسش می‌دهد منفی است. او براساس مبانی نظری خود استدلال می‌کند که تمدن‌های بزرگ جهانی در مسیر سیز و بروخوردار یکدیگر به پیش می‌روند. دلیل این امر آن است که به اعتقاد او مشابهتهای فرهنگی به همکاری میان افراد می‌انجامد و اختلافات فرهنگی به تعرض؛ «مردم به سوی کسانی می‌شتابند که با آنان اجداد، دین، زبان، ارزشها و نهادهای مشترک دارند، و خود را از کسانی که در این امور با ایشان اشتراک ندارند دور نگاه می‌دارند.»<sup>۲</sup>

به اعتقاد هاتینگتون روسیه و اوکراین هیچ‌گاه با یکدیگر نمی‌جنگند؛ زیرا از رهگذر زبان و دین با یکدیگر پیوند دارند. اشتراک در «چینی بودن» نیز موجب می‌شود تا روابط تجاری میان چین و تایوان تا حد زیادی تسهیل شود و از مجرای آن اعتماد متقابل میان دو طرف برقرار گردد. موافقیت اتحادیه اروپا نیز به این علت است که جملگی این کشورها از یک دین مشترک برخوردارند. به عبارت دیگر، هاتینگتون بر مبنای اصل «کبوتر با کبوتر باز با باز / کند همچنین با همچنین پرواز» مدعی است که تمدنها و فرهنگهای مختلف شansas نزدیک شدن و گفتگو ندارند و بر همین مبنای تمثیل امور بین المللی، دنیا باید میان تمدن‌های بزرگ تقسیم شود و این تمدنها در مواردی که با یکدیگر سر و کار پیدا می‌کنند، باید با نوعی قرارداد عملی (modus vivendi) با هم تعامل کنند، و در بقیه موارد، هریک در منطقه نفوذ خویش به فعالیت مشغول باشد.<sup>۳</sup>

آلساندر مک‌ایتایر، فیلسوف اسکاتلندی که در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی صاحب نام است، از جمله دیگر کسانی است که به دلالت دیدگاه‌های فلسفی خود با نظریه گفتگو میان تمدنها موافقت ندارد. مک‌ایتایر معتقد است که رهیافت عقلانی در قلمروهای مختلف نظیر اخلاق یا سیاست تنها در درون یک سنت امکان پذیر است. زیرا دلایلی که برای باورها یا اعمال ارائه می‌شوند، صرفاً بر مبنای تعهدات و پایبندیهایی که بخشی از یک سنت خاص به شمار می‌آیند، قابل توجیه عقلانی هستند.<sup>۴</sup> تأکید مک‌ایتایر بر آن نیست که هیچ نوع عقلانیت عام و فرآگیری وجود ندارد که میان همه سنتها (تمدنها، فرهنگها، ادیان) مشترک باشد، بلکه نظر وی آن است که یک چنین مفهومی از عقلانیت آنچنان ضعیف است که نمی‌تواند دلایل عقلانی مناسبی

برای قبول عام باورهایی که در یک سنت پذیرفته شده، ارائه دهد.<sup>۵</sup> به این ترتیب، به اعتقاد مک ایتایر تنها راه حل اختلاف دیدگاهها آن است که معتقدان به یک سنت، به سنت دیگری که آن را پیشروتر از سنت خود می‌یابند، بگروند. سنت پیشروتر، به تعبیر مک ایتایر، سنتی است که اموری را که سنت نخست تبیین می‌کند به شیوه‌ای در خورتر تبیین می‌کند، و از عهده تبیین اموری که سنت اول نتوانسته تبیین کند، نیز بر می‌آید؛ به شرط آن که این تبیین ها با معیارهای سنت نخست نیز تبیین هایی کارساز تلقی شوند.<sup>۶</sup>

در حالی که مک ایتایر خود را فیلسوفی متعلق به سنت ماقبل مدرن به شمار می‌آورد، فلاسفه و متفکران پست مدرن نیز که به قیاس ناپذیری<sup>۷</sup> ارزشها و باورها قائلند، و عقلانیت را امری وابسته به ظرف و زمینه<sup>۸</sup> و تعین یافته به نحو تاریخی<sup>۹</sup> به شمار می‌آورند، همچون مک ایتایر در زمرة کسانی قرار می‌گیرند که امکان گفتگو میان تمدنها را متنفسی می‌دانند. برخی از فلاسفه پست مدرن نظری لیوتار بر گونه گونگی و تنوع گفتارها تاکید دارند و منکر وجود یک فرا-گفتار وحدت بخش هستند که بتواند این گفتارهای محلی و متکثر و متفاوت را در زیر چتر واحدی جای دهد.<sup>۱۰</sup> این رهیافت منجر به نفی امکان همبانی و گفتگو در میان ها (زبانها، فرهنگها) می‌شود. اما از نظر فلاسفه‌ای چون دریدا، لاکان، بارت، کریستوا، دولوز، و گاتاری که رهیافتی ریشه‌ای تر را در قبال مسائل نظری (معرفتی) و عملی اتخاذ کرده‌اند، 'معنا' امری فرار و دست نیافتنی است. تلاش برای آشکار ساختن معنا، چنانکه دریدا مدعی شده، محکوم به شکست است. زیرا ما در درون هزارتویی از معانی به هم پیوسته گفتار شده‌ایم که برای حاضر کردن هریک، به چیز دیگری متفاوت از آن بازگردانده می‌شویم. به عبارت دیگر، هر معنی همواره به عقب بازگردانده می‌شود، بی‌آن که این امر هیچ گاه متوقف شود. این عصارة مفهوم differéance در دریداست که هم به معنای «تفاوت داشتن=differ» است و هم به معنای «به عقب انداختن=defer».<sup>۱۱</sup> رهیافت اخیر نه تنها امکان گفتگو، که امکان تفهیم و تفاهم میان تمدنها را نیز غیرممکن می‌سازد.<sup>۱۲</sup>



## ۲. ارزیابی نقادانه

هر چند نویسنده‌گانی که در دفاع از نظریه امتناع امکان گفتگو میان تمدنها قلم زده‌اند، آراء خود را بر استدلالهای محکمی مبتنی ساخته‌اند، این امر به معنای بر کرسی قبول نشستن این نظریه

نیست. در حقیقت، آن گروه از متفکران و فلاسفه که با نظریه امتناع مخالفند نیز به سهم خود کوشیده اند تا با استدلالهایی قدرتمند، نادرستی دیدگاه رقیب را آشکار سازند. برخی از این استدلالها که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود، متکی بر شواهد عینی است، و پاره ای دیگر به نتایج و تبعات دیدگاه رقیب توجه دارد و به شیوه برهان خلف، بی اعتباری این دیدگاه را آشکار می سازد. شماری از این براهین نیز وجهه نظر خود را آشکار ساختن ضعف درونی استدلالهای مدافعان نظریه امتناع قرار داده، و بالاخره در دسته ای از برهانها بر مطلوبیت فی نفسه گفتگو تاکید شده است.

### استدلال نخست: اجتناب ناپذیر بودن گفتگو

شرایط خاصی که به واسطه رشد فزاینده علم و تکنولوژی در دهه های پایانی هزاره دوم در عالم پدید آمده، ارتباطات میان ملتها، اقوام، فرهنگها و تمدنها را چنان افزایش داده است که هرگونه مخالفت با امکان گفتگو را به نوعی موضع گیری غیر منطقی مبدل می سازد. در سالهای اخیر، این نکته به طور روزافزونی در پرتو پژوهش‌های علمی آشکار شده که ساکنان این سیاره کوچک به مراتب بیش از آنچه در گذشته تصور می شد، به یکدیگر و به زیست بومی که در آن موجود است متکی هستند. مدلهایی که از رهگذر بسط دانش سیستمهای آشوبناک<sup>۱۳</sup> و سیستمهای پیچیده<sup>۱۴</sup> تکمیل شده است، نشان می دهد که حتی حرکت بال یک پروانه کوچک در نقطه ای از زمین، آثار و عوارض دنباله داری در دیگر نقاط این سیاره پدید می آورد.<sup>۱۵</sup> این ارتباط تنگاتنگ نه تنها در زیست بومهای طبیعی و با بروز نمونه هایی نظیر تأثیر خسارت بار تبدیل بخشش‌های عظیمی از جنگلهای آمازون به زمینهای کشاورزی، بر آتش سوزیهای مهیب جنگلهای انبوه اندونزی مشهود است، که در زیست بومهای اجتماعی نیز با ظهور مواردی همچون تأثیر سقوط اقتصاد کشورهای آسیای جنوب شرقی بر اقتصاد دیگر کشورها، و یا عوارض بروز بیماری ای مانند ایدز در یک نقطه عالم و انتشار و انتقال آن به نقاط دیگر، آشکار است.

حتی خود هانتینگتون که در بخش اعظم کتاب سیصد و اند صفحه ای خود به نفی امکان گفتگو پرداخته، در چند صفحه آخر آن، به شیوه ای متناقض با رهیافت قبلی خود، اعلام می دارد که «ساکنان همه تمدنها باید برای دستیابی به ارزشها، نهادها، و شیوه هایی که در آنها با ساکنان دیگر تمدنها اشتراک دارند به جستجو برخیزند و برای ترویج و بسط آنها کوشش کنند».«<sup>۱۶</sup>



## استدلال دوم: فقدان بدیل مناسب برای گفتگو

برخی از متفکران با توجه به مشکلات فلسفی ای که به واسطه پاره‌ای از رهیافت‌ها برای مسئله گفتگو بروز می‌کند، به صرافت افتاده‌اند تا جانشینهای دیگری برای گفتگو پیشنهاد کنند. یکی از قدرتمدت‌ترین این جانشینها، ابزار بازار است که به وسیله متفکرانی مانند هایک و فریدمن که مدافعان تجارت آزاد هستند پیشنهاد شده است. این دسته از فلاسفه طرفدار بازار آزاد مدعی شده‌اند که بهترین و مناسب‌ترین بدیل برای گفتگو، داد و ستد و مناسبات تجاری است. افرادی که مواضع متفاوت و حتی خصم‌مانه دارند می‌توانند بی‌آن که نیازی به ورود در بحث و گفتگو با یکدیگر داشته باشند، به منظور رفع حاجات عملی به مبادله و دادوستد کالا پردازنند.

فریدریش هایک از جمله فیلسوفان طرفدار بازار آزاد است که علیه دیدگاه فلاسفه قائل به روشنگری، بر ظرفیت محدود افراد برای فهم محیط اطراف خویش تاکید می‌ورزد و علیه مدافعان نظریه عدالت جمیعی استدلال می‌کند که افراد برای قضاؤت و تصمیم‌گیری در خصوص شرایط اجتماعی در سطوح جهانی توانایی ندارند و اساساً برای این منظور ساخته نشده‌اند. بهترین روش عمل آن است که افراد کار را به دست نیروهای قدرتمند بازار واگذارند و اجازه دهنده این مکانیزم‌ها، که در جریان تطوری طولانی به درجات بالایی از پیچیدگی و قابلیت رسیده‌اند، کارها را به انجام برسانند. واگذار کردن امور به افراد و تلاش برای دستیابی به راه حل‌های مناسب از طریق گفتگو و تاکید بر بسط عدالت اجتماعی، تنها زمینه را برای قدرتمند شدن طبقه بوروکرات فراهم می‌کند.<sup>۱۷</sup>

اما این بدیل چندان خرسندکننده به نظر نمی‌رسد. اگر طرفین دادوستد، به حق یکدیگر بر مالکیت بر کالایی که برای مبادله به همراه آورده‌اند قائل نباشند، در آن صورت به عوض آن که بازار با قوانین آهنینش که به اعتقاد معتقدان به آن، به مراتب فراتر از اراده افراد عمل می‌کند، بتواند به همزیستی مسائل متآمیز دو طرف کمک کند، تنور اختلاف را در میان آنان گرم‌تر خواهد کرد.

نگاه هایک به بازار، کم و بیش شبیه به دیدگاه فوکو درباره «قدرت» است: هر دو ذواتی نامرئی و با قدرتی خدایگونه هستند که افراد در چمبه آنها اسیرند و امکان اعمال اراده مستقل ندارند. حال آن که واقعیت با این مدلها تفاوت بسیار دارد. آنچه در حوزه اقتصادی (بازار) یا سیاسی (قدرت) به انجام می‌رسد ناشی از تصمیمات و افعالی است که از افرادی با توانایی‌های

بشری ناشی شده است. و تغییر در این الگوهای رفتاری می‌تواند در نتیجه عمل بازار یا سیاست تأثیر محسوس بگذارد.<sup>۱۸</sup>

واقعیت این است که نه تنها مدل بازار جانشین مناسبی برای گفتگو به شمار نمی‌آید، که در عین حال می‌توان، هم به مدد شواهد عملی و هم با استفاده از دلایل عقلی نشان داد که جدی‌ترین بدیل گفتگو خشونت است و فرد یا گروه و ملت و تمدنی که از گفتگو با غیر خود تن زند، گام در راه بهره‌گیری از خشونت می‌نهد.<sup>۱۹</sup>

### استدلال سوم: ضعف براهین مخالفان امکان گفتگو

سومین استدلال که به شیوه‌ای نقضی ارائه شده، بر آن تأکید دارد که براهینی که به وسیله فلاسفه مخالف امکان گفتگو مطرح شده است، از توان اقناعی لازم برخوردار نیست و ناتوانی خود این براهین به منزله نوعی برهان خلف، نظریه عدم امکان را تضعیف می‌کند.

### ۱-۲. برهان هانتینگتون

از جمله نقایص جدی‌ای که در رهیافت نظری هانتینگتون به چشم می‌خورد، دعاوی دو پهلویا ضد و نقیض، و نیز تعمیمهای خلاف شواهد تاریخی است. به یک نمونه از این قبیل تناقض گویی قبل‌اشاره شد. از جمله دیگر موارد نقیض گویی می‌توان به این دو تجویز ناسازگار اشاره کرد که در بخش‌های مختلف کتاب بازگو شده‌اند. هانتینگتون از یک سو به آمریکاییان توصیه می‌کند که ارزش‌های غربی را احیا و در سطح جهان ترویج کنند، و از سوی دیگر خواستار آن می‌شود که آمریکاییان با صرف نظر از بقیه عالم، به تقویت و استحکام روابط درونی خود پردازنند. ریشه این تعارض در تردید و تذبذب هانتینگتون میان نوعی جبرگرایی و نوعی اعتقاد به اراده آزاد است که موجب شده او در بخش‌هایی از کتاب بالحنی بدینانه و مایوسانه مدعی شود که دوران اوج و اقتدار آمریکا به پایان رسیده و تنها راهی که برای بقای این کشور باقی است آن است که حصارهای رفیع برگداگرد مرزهای خود برپا سازد و از ورود مهاجران جلوگیری به عمل آورد و در صدد محافظت از فرهنگ خود برآید. اما در بخش‌هایی دیگر، هانتینگتون با بیانی پرحرارت تأکید می‌ورزد که هیچ چیز اجتناب ناپذیر نیست و تحت یک رهبری قاطع، ایالات متحده مجدداً می‌تواند نقش رهبری تمدن غرب را بر عهده بگیرد و تمدن‌های دیگر را به تبعیت از خود وادارد.

در کنار این دیدگاههای معارض باید به برخی دعاوی خلاف شواهد تاریخی و نیز تعمیمهای غیر موجه هانتینگتون اشاره کرد که موجب تضعیف نظریه کلی او شده است. از جمله این دعاوی آن که اقوام هم نژاد و هم زبان و هم مذهب، با یکدیگر به منازعه برنمی خیزند. حال آن که نمونه اسپارت و آتن، که مورد نظر خود هانتینگتون نیز بوده است،<sup>۲۰</sup> و یا منازعات طولانی مسیحیان با یکدیگر در اروپا، و دهها نمونه دیگر در سطح جهان، آشکارا این دعوا کلی را نقض می کند.



تفصیلی از مقاله اول در دو، پنجمین مقاله / نظر و در

اشکال دیگری که در کار هانتینگتون می توان سراغ گرفت، نوعی رهیافت ذات گرایانه در قبال امور اعتباری است. تمدن امری اعتباری است که حد و مرز آن به نوع نگاه و دیدگاه خاص ناظرستگی دارد و با تغییر اعتبار، این حدود و ثغور نیز دستخوش تغییر می شود. اما هانتینگتون، به تأسی از اشپنگلر، از تمدنها چنان سخن می گوید که گویی دارای ذات و ماهیتی مشخص و واقعی هستند. به عنوان مثال، او ذات تمدن مسیحی را Magna Carta می نامد که کنایه از حقوق اساسی سیاسی و مدنی شهروندان است.<sup>۲۱</sup> و ذات تمدن اسلامی را «جنگجویی

مسلمانان»<sup>۲۲</sup> قلمداد می کند که در واقع تکرار همان اسطوره ساختگی «پیشرفت و گسترش اسلام صرفاً در سایه شمشیر» است که قرنهاست در ترویج آن تلاش شده است.

در امور اعتباری، سخن از ذات و ماهیت به میان آوردن گمراه کننده است. امور اعتباری واجد کارکرد هستند، اما فاقد ذاتند؛ این دو می تنهای به امور واقعی تعلق دارد. می توان از ذات و ماهیت یک قطعه آهن سؤال کرد، اما در مورد یک تیم فوتبال تنها می توان از کارکرد آن سخن به میان آورد. این کارکرد احیاناً می تواند با کم و زیاد شدن شمار بازیکنان و تغییر برخی از قواعد حاکم بر بازی، کم و بیش احراز گردد، حال آن که در مورد قطعه آهن، کم و زیاد شدن اتمهای سازنده آن، منجر به تغییر ماهیت این فلز می گردد.

## ۲-۳. برهان مک ایتایر

دیدگاه ارائه شده از سوی مک ایتایر نیز در خصوص نسبی بودن ارزشها و ممکن شدن گفتگو تنها در درون سنتهای صورتی از یک نظریه نسبی گرایانه در حوزه معرفت شناسی است که روایتهای مختلفی از آن به وسیله نویسنده‌گان مختلف پیشنهاد شده است. به عنوان مثال، در حوزه تاریخ علم، تامس کوهن با طرح مفهوم پارادیم، به شیوه‌ای نزدیک به آنچه مک ایتایر در قلمرو اخلاق و امور اجتماعی و سیاسی مدعی شده، تأکید کرده است که هم زبانی میان کسانی که به پارادیم‌های مختلف تعلق دارند ممکن نیست و افراد تنها در درون هر پارادیم می توانند با یکدیگر به تعامل پردازنند.<sup>۲۳</sup> میشل فوکو، نویسنده فرانسوی، نیز در دوره تعلق خاطر به ساخت گرایی، با طرح مفهوم اپیستمه مدعی شده بود که فرهنگها و تمدن‌های مختلف محصول اپیستمه‌های متفاوت و مستقل از یکدیگرند و هر اپیستمه متعلق به دوره‌ای و شرایطی خاص است و میان آنها ارتباطی برقرار نیست.<sup>۲۴</sup> وی تگشتاین متأخر نیز با طرح مفهوم «صورت حیات»<sup>۲۵</sup> و قول به این که مفاهیم، یعنی اجزاء تشکیل دهنده اندیشه‌ما، تنها می توانند در ظرف و زمینه صورت حیات خاص ما به دست آیند و فهم شوند، و تأکید بر این که ما تنها می توانیم در چارچوب یک محیط اجتماعی و از طریق مشارکت در یک جامعه، استفاده از زبان و در نتیجه تفکر کردن را بیاموزیم و نمی توانیم خود را از محیط اجتماعی متنزع کنیم و درباره آن از یک منظر مجزا بیندیشیم، به این نتیجه می رسد که مفاهیمی که ما را قادر می سازند تا تمایزهای مورد نظر را برقرار سازیم، ارتباط نزدیکی با صورت حیات ما دارند. اگر صورت حیاتمان متفاوت باشد، مفاهیم مان نیز تفاوت پیدا می کند و بنابراین



به این اعتبار در جهانهایی متفاوت از یکدیگر زیست می‌کنیم: «می‌خواهم بگویم که تعلیم و تربیتی کاملاً متفاوت با آنچه ما داریم، می‌تواند بنیادی شود برای مفاهیمی کاملاً متفاوت. زیرا در اینجا حیات به گونهٔ دیگری جریان می‌یابد.»<sup>۲۶</sup>

فلسفه‌ای نظری مک ایتایر را که با تکیه بر مفاهیمی نظری سنتها، پارادیم‌ها، اپیستم‌ها، صورتهای حیات، پایگاه طبقاتی (مارکس) و ...، امکان تفهیم و تفاهم میان گروهها و افراد مختلف را متفقی اعلام می‌کنند، می‌توان به پیروی از پاپر، فلسفهٔ معتقد به «اسطورة چارچوب» نامید.<sup>۲۷</sup> از آنجا که این گروه از فلسفه در این آموزهٔ کلی با یکدیگر اشتراک دارند، برخی نقدهایی که به مواضع هریک از آنان وارد شود، کم و بیش و احیاناً با برخی تغییرات، متوجه مواضع دیگر اعضای این مجموعه نیز خواهد بود. به عنوان نمونه، در خصوص مواضع مک ایتایر که تاکید دارد خود را به سنت ماقبل مدرن وابسته بداند، می‌توان یادآور شد که سنتهای گذشته، خود به این نکته که سنتی خاص به شمار می‌آیند، اشعار نداشته‌اند و چنین نبوده است که آگاهانه رفتار و اندیشه‌های خود را بر طبق موازین سنت خاص خود تنظیم کنند. نگاه مک ایتایر به این سنتهای، به عنوان سنتهای خاص، نگاهی از بیرون سنت است و به این اعتبار نمی‌توان دیدگاه خود مک ایتایر را ادامه سنتهای مورد نظر وی به شمار آورد. این گونه گستالت معرفتی، یکی از نتایج مستقیمی است که از قول به وجود چارچوبها ناشی می‌شود. به این ترتیب مک ایتایر، با اتخاذ رهیافتی خاص، خود را در چمبرهٔ یک پارادوکس، که می‌توان در این مورد آن را پارادوکس سنت‌گرایی نامید، اسیر ساخته است: قول به وجود سنتهای به کلی متمایز و مستقل از یکدیگر، نافی ادعای بازگشت به سنتهای پیشین و اتحاد با آنها خواهد بود.

### ۳-۲. برهان ارائه شده به وسیله فلسفهٔ پست مدرن

استدلال فلسفهٔ پست مدرن نیز با دشواریهای فراوان رو به روست. در رهیافت فلسفه‌ای نظری لیوتار، عالم پسامدرن به منزلهٔ مجموعه‌ای از عوالم تکه‌تکه شده<sup>۲۸</sup> که مجزا و جدا<sup>۲۹</sup> از یکدیگرند و همچون یک تابلوی کولاز در کنار یکدیگر جای دارند، دیده می‌شود. عالم به این اعتبار مجموعه‌ای است از روایتهای دلخواهانه و متفاوت که تحت ظل هیچ روایت کبیری<sup>۳۰</sup> جای نمی‌گیرد و بنابراین ملاک مشترکی برای هم زبانی و تفاهم یافت نمی‌شود. فهم هر زبان تنها در چارچوب همان زبان و براساس قواعدی که مورد قبول استفاده کنندگان از آن زبان است امکان‌پذیر است.

از جمله مهم ترین نتایجی که بر این رهیافت مترتب است و از قضا خود مدافعان این رهیافت نیز بر آن تاکید دارند، بدل شدن آن به گرایشی ویرانگر در حوزه معرفتی است. به عنوان نمونه، ریچارد رورتی، فیلسوف آمریکایی که در زمرة مبلغان این رهیافت پست مدرنیستی است، در کتاب مشهور خود، *فلسفه و آینه طبیعت*<sup>۳۱</sup> پس از تاکید بر گونه گونی و استقلال گفتارها و معرفتها و نفی اهمیت کاوش فلسفی، نقش تازه‌ای برای فلسفه پیشنهاد می‌کند که عبارت است از: «سوzen زدن از سر طنز و استهزا و هزل به هر نوع شیوه اندیشه مستقر و ثبت شده». <sup>۳۲</sup> به این ترتیب، فعالیت فیلسوف پست مدرن مدافع گرایش اول از مقام یک کاوش منظم و جهت دار به نوعی تلاش مخرب، و گونه‌ای گفتمان که کارکرد برهمن زننده و آشوب آمیز دارد بدل می‌شود. متفسر پست مدرن در تلاش برای کسب معرفت و دستیابی به وضوح اندیشه و رفع ابهام و حصول تفاهم نیست، بلکه تنها در صدد نقد و خرابکاری <sup>۳۳</sup> و دامن زدن عالمدانه به «بدفهمی» و «سوء قرائت» متهافت. او به هیچ حجت یا قرائت برتری گردن نمی‌گذارد، بلکه معتقد است که در بازی ای وارد شده که هرگاه حوصله اش از آن سر رفت می‌تواند آن را عوض کند. اصل بر آن است که چیزی بجد گرفته نشود. هزل گویی و طنزبرداری و نیش زدن، وظیفه‌ای است که فیلسوف باید دنبال کند. اما برخلاف سقراط، که او نیز خود را زنبوری می‌دانست که با نیش زدن مردمان، آنان را به جهل و ندادانی خویش آگاه می‌سازد، متفسر پست مدرن برای خود چنین رسالتی قائل نیست. در رهیافت فلسفه‌ای نظری دریدا که گرایشی افراطی تر به شمار می‌آید، این نکته مورد تاکید قرار می‌گیرد که ظاهر ساختن معنا اساساً غیر ممکن است و این امر صرف نظر از حوزه و قلمروی که معنا در آن بررسی می‌شود برقرار است. از آنجا که این دسته از فلسفه پست مدرن در عین حال مدعی اند که متن تنها واقعیتی است که با آن سر و کار داریم و متنها مرزهای واقعیت را مشخص می‌سازند، این نتیجه حاصل می‌شود که هر کس در درون قرائتی که از متون دارد، به تله افتاده و از این هزار تو (لایبرنت) راهی به خارج ندارد. دیوید هاروی در وضع و حال پسا مدرنیته <sup>۳۴</sup> می‌نویسد:

«این بافنده‌گی درون متون <sup>۳۵</sup> حیاتی مستقل از آن خود دارد. هرچه که بنویسم معانی ای را منتقل می‌سازد که ما نه قصد انتقال آن را داشته‌ایم، نه آن که می‌توانسته ایم چنین چیزی را قصد کیم. کلمات نمی‌توانند آنچه را که مراد ماست بازگو کنند. ... زبان از مجرای ماسکار می‌کند.

ساخت شکن با توجه به این نکته، بر آن است که در درون یک متن به جستجوی متن دیگری برآید، متنی را در متنی دیگر منحل سازد، یا آن که در درون متنی، متن دیگری برماید.<sup>۳۶</sup>

دریندا از این معضل با عنوان «نوشتن زیر سایه پاک کن» یاد می‌کند و می‌گوید ما در آن واحد هم می‌نویسیم و هم پاک می‌کنیم؛ زبان ما از کفاایت برخوردار نیست، ولی ما ناگزیر از استفاده از آن هستیم. ساخت شکنی هیچ گاه به پایان نمی‌رسد؛ زیرا معنی، هیچ گاه کامل نمی‌شود. در این فراگرد نه هیچ نقطه‌آغازی وجود دارد و نه هیچ نقطه‌پایانی. به این ترتیب، در درون ساخت شکنی، یک عنصر خود-هزل کننده دائمی وجود دارد که به اعتبار آن هیچ موضوعی را نمی‌توان مورد دفاع قرار داد؛ هر متنی را به محض آن که نوشته شد باید پاک کرد، و هر اندیشه و نظری را با ساخت شکنی مواجه ساخت. شکاکیتی که از رهگذر اتخاذ این رهیافت به بار می‌آید، تنها با شکاکیت مطلق فیلسوفانی چون پیرون<sup>۳۷</sup> قابل قیاس است که به کلی منکر هر نوع معرفت بودند. همین جنبه به شدت افراطی این رویکرد که امکان معرفت را نفی می‌کند، نیر و مندرجات دلیل در ابطال آن به شمار می‌آید.



#### استدلال چهارم: مطلوب بودن گفتگو در مقام یک ابزار عمل اجتماعی<sup>۳۸</sup>

فرد یا جامعه‌ای که از گفتگو با دیگران خودداری می‌ورزد، مستعد گرایش به خشونت می‌شود. راز این گرایش به خشونت را باید در ناتوانی این قبیل افراد یا جوامع در برقراری ارتباط با دیگران جستجو کرد. تشویق گفتگو، خواه در سطوح کوچک و محدود نظیر خانواده و خواه در محدوده‌های بزرگ تر نظیر جوامع ملی یا بین‌المللی و نهایتاً در میان تمدنها، می‌تواند زمینه ساز تفاهم و تعاون میان افراد و گروهها باشد. این تفاهم به نوبه خود بستر مناسبی برای رشد معرفتی و تمدنی اینان بشر فراهم خواهد آورد.

همچنان که یک فرد دور افتاده از جمع، نظیر را بینسون کروزوئه، در گفتگو با خود و در خود نمی‌تواند بهره‌های معرفتی چندانی به دست آورد، قوم و ملت و تمدنی نیز که با دیگر اقوام و ملل و تمدنها گفتگو نمی‌کند، علاوه بر آن که خود را از تجارب دیگران محدود می‌سازد، نمی‌تواند در مسیر شکل دادن به آینده جامعه جهانی، که این روزها هرچه بیشتر به یک خانواده گستردگی شاهت پیدا کرده، نقش فعالی بازی کند.

متفکرانی که در دفاع از نظریه گفتگوی میان تمدنها سخن رانده‌اند، استدلالهای خود را عموماً بر این پیش فرض اساسی مبتنی ساخته‌اند که دستاوردهای تمدنی که اینای بشر در طول هزاره‌های پیشین برای نسل کنونی به میراث گذارده‌اند، گنجینه‌هایی آسیب‌پذیر و به سادگی از میان رفتند گذاشته‌اند، نگاهداری آنها، و رشد و بسطشان، در گرو اتخاذ رهیافت‌های عقلایی و سنجیده است. گفتگوی خردمندانه میان افراد و تمدنها، به یک اعتبار شاید مؤثرترین ابزار برای دستیابی به این مقصد بود به شمار آید.



### ۳. تأملی در باب برخی شرایط تحقق گفتگو

در میان برآهینی که در مخالفت با امکان گفتگو میان فرهنگها و تمدنها اقامه شده، ظاهرآ مهم‌ترین آنها برهانی است که بر تباین اساسی و غیر قابل رفع ارزش‌های مورد قبول اقوام و گروهها و تمدن‌های مختلف استوار است. هرودوت، مورخ مشهور یونانی، داستان درخور تأملی را از داریوش اول، پادشاه ایران، نقل می‌کند که مساله تباین ذاتی را به خوبی آشکار می‌سازد. به گفته هرودوت، داریوش اول می‌خواست به یونانیانی که در قلمرو وی زندگی می‌کردند درسی بدهد. سنت یونانیان آن بود که مردگانشان را می‌سوزاندند. داریوش، چنانکه در تاریخ هرودوت می‌خوانیم، 'یونانیان را که در سرزمین او می‌زیستند احضار کرد و از آنان پرسید به چه بهای حاضرند گوشت پدرانشان را پس از درگذشت‌شان بخورند. آنان پاسخ دادند که همهٔ ثروت روی

زمین نمی‌تواند آنان را به چنین کاری ترغیب کند. داریوش سپس کالاتیان‌ها<sup>۳۹</sup> را... که پدرانشان را می‌خورندند، احضار کرد، و در حضور یونانیان، که مترجم به همراه خویش داشتند، از آنان پرسید که در برابر چه بهایی حاضرند اجساد پدرانشان را پس از مرگ بسوزانند. و آنان با صدای بلند ضجه برآوردنند و از او درخواست کردند که چنین عمل شنیعی را متذکر نشود.<sup>۴۰</sup>

این یک مورد حاد از 'تفاوت' میان فرهنگها و تمدنهاست. کسانی به اعتبار همین تفاوت‌های بین‌ادین در میان تمدن‌های





مختلف، مدعی شده اند که گفتگوی سازنده و مثمر ثمر میان تمدنها امکان پذیر نیست و سرنوشت محظوظ تمدنها، برخورد و مقابله است.

در بخش‌های پیشین مقاله حاضر بر این نکته تاکید شد که شرایط کنونی در عرصه جهانی انجام گفتگو را اجتناب ناپذیر ساخته و عدم ورود در گفتگو می‌تواند زمینه را برای بروز خشونت مهیا سازد. اما اگر ورود در گفتگو نیز، آنچنان که از نمونه منقول از هرودوت برمی‌آید، مشکل گشا نباشد، در آن صورت چه راهی برای خروج از بن‌بست باقی می‌ماند و گفتگو بر چه مبنایی می‌توان را موجه ساخت و امکان عملی آن را فراهم آورد؟

به اعتقاد فیلسوفانی که به گفتگو به چشم ابزاری ضروری نظر می‌کنند، آنچه راه گفتگو را میان دیدگاه‌های مخالف و معارض هموار می‌کند، اتخاذ یک رویکرد بیطرفانه و غیر جانبدارانه است. اما این رویکرد بیطرفانه بر چه مبنایی باید استوار شود.

هایزنترس از مرگ را عامل ورود به یک گفتگوی بیطرفانه معرفی کرده است. به گفته هایزن، اشتراک در غریزه حفظ حیات می‌تواند گروهها و افراد مختلف را به آغاز گفتگو با یکدیگر ترغیب کند. اما این عامل هرچند از اهمیتی بسزا برخوردار است، ظاهراً چندان که باید خرسند کننده نیست. دلیل این امر آن است که بسیاری از افراد متعلق به فرهنگها و گروههای مختلف حاضرند بر سر آرمانها جان بیازند، اما تن به گفتگو ندهند. بنابراین باید برای تشویق افراد به ورود در گفتگو معیار دیگری، غیر از «حفظ حیات» در نظر گرفته شود.

جرمی بتام اصل سود انگاری را مطرح کرده است: اگر افراد بیاموزند که اختلافاتشان را به زبان منافع مشترک ترجمه کنند آنگاه می‌توانند اختلافاتشان را به شیوه‌ای تکنوکراتیک (فن سالارانه) مرتفع سازند. این معیار نیز، در عین خوش نمونی، چندان که باید کارساز نیست. زیرا ترجمه منافع به زبان مشترک کار آسانی به شمار نمی‌آید. از این گذشته، حتی اگر غلبه بر این مشکل را مفروض بگیریم، مشکل دیگری رخ می‌نماید و آن این که دستیابی به طریقه‌ای بیطرفانه در این رهیافت به سادگی میسر نیست.

پاپر یادآور شده که هرچند ممکن است گفتگو به دستیابی به توافق منجر نشود، اما می‌تواند در ذهنیت هریک از طرفین گفتگو آثار عمیقی بر جای بگذارد و دیدگاه‌های قبلی آنان را در خصوص وضع و حالی که در آن قرار دارند متحول سازد. به اعتقاد پاپر، شرط مثمر ثمر بودن گفتگو حصول توافق نیست. به عکس، در بسیاری از موارد عدم حصول توافق، مانع از

سهل انگاریهای ذهنی و کسب رضایت پیش هنگام از تلاش‌های فکری می‌شود و طرفین بحث را به تکاپو و تلاش بیشتر وادار می‌سازد. و این تلاش می‌تواند به نتایج قابل توجه معرفتی و عملی منجر شود. آنچه به مشمر ثمر بودن گفتگو مدد می‌رساند از یک سو قبول این نکته به وسیله طرفین است که گفتگو ابزاری مناسب تراز خشونت است، و از سوی دیگر پذیرش این امر که هر دو طرف باید به سنتها یا قوانین طرف دیگر با تسامح و حتی احترام نظر کنند. به این ترتیب فیلسوف اتریشی در مورد نظریه «اسطوره چارچوب» معتقد است که چنین نیست که:

«... شکاف میان چارچوبهای مختلف، یا میان فرهنگهای متفاوت، همواره به دلایل منطقی پرشدنی نیست ... [اما] این شکاف را معمولاً می‌توان پرساخت. ممکن است که هیچ فرض مشترکی وجود نداشته باشد. احیاناً ممکن است صرفاً مسائل مشترک موجود باشد. زیرا، گروههای مختلف مردم، بر طبق یک قاعده، در مسائل زیادی، نظیر مساله بقا، اشتراك دارند. اما حتی به مسائل مشترک نیز ممکن است همواره حاجت نباشد. نظریه من آن است که منطق، نه اسطوره چارچوب و نه نقیض آن را تبیین نمی‌کند، اما ما می‌توانیم کوشش کنیم که از یکدیگر چیز بیاموزیم. موقوفیت ما تا حد زیادی به نیت خیر ما، و تا اندازه‌ای به شرایط تاریخیمان، و موقعیت و شرایطی که مسأله مان در آن مطرح می‌شود، بستگی دارد.»<sup>۴۱</sup>

به نظر می‌رسد می‌توان پیشنهاد پاپر را با افزودن یک بعد پرآگماتیستی و مصلحت عملی، کامل‌تر ساخت و به این ترتیب به شیوه‌ای مؤثر و مقبول برای تحقق اندیشه گفتگو میان تمدنها دست یافت.

اشارة شد که وجود تفاوت‌های بنیادین در نظامهای ارزشی و باورها می‌تواند به نحوی جدی مانع از امکان گفتگو یا تداوم آن شود. در این گونه موارد، به کار بستن یک آموزه پرآگماتیستی سهل و ساده به وسیله طرفین گفتگو، راه را برای حل معضلات و مشکلات ناشی از همزیستی افراد و گروههایی که بر سر حقایق اخلاقی و معرفتی توافق ندارند، هموار می‌سازد.

آموزه مورد اشاره، مبتنی بر نوعی اعمال محدودیت اختیاری و آگاهانه از جانب طرفین گفتگو درخصوص عدم اصرار بر پی‌گیری برخی از مسائل مورد اختلاف است که براساس شواهد و قرایین موجود، در یک ظرف زمانی و مکانی معین، حصول توافق بر سر آن ممتنع می‌نماید. به عبارت





دیگر، بر مبنای این آموزه، وقتی طرفین گفتگو در می‌یابند که بر سر برخی از مسائل اختلاف بنیادین و ظاهراً غیر قابل رفع دارند، ضرورت ندارد که در همان گام نخست به جستجوی ارزش مشترکی برخیزند که این اختلاف نظر را از بین ببرد؛ این هم لازم نیست که اختلاف به یک چارچوب ختنی که بر سر آن توافق وجود دارد ترجمه شود؛ حتی لازم نیست که با سخن گفتن در این خصوص که یک موجود غیر زمینی چگونه می‌تواند اختلاف را از بین ببرد از آن فراروی کنیم؛ بلکه تنها باید درباره این اختلاف سخن نگوییم و ایده‌آل‌ها و نظریاتی را که موجب تفرقه میان ما می‌شود، موقتاً از مدار گفتگو خارج سازیم. البته می‌توان بحث بر سر این موارد را در خلوت و جلسات خصوصی (به منظور آوردن زمینه مناسب) دنبال کرد. آنچه توجه بدان اهمیت دارد آن است که بحث عام درباره این قبیل مسائل -در غیاب زمینه لازم-نمی‌تواند به رفع مشکل کمک کند.

آموزه پیشنهادی به این معنی نیست که کسانی که می‌خواهند برخی از روابط قدرت را مورد چالش قرار دهند، سکوت اختیار کنند. به عکس، در یک جامعه باز افراد باید بتوانند دیدگاههای خود را ابراز کنند. این اصل به پرسشهایی که شهروندان صاحب دیدگاههای مختلف در درون یک جامعه، و یا اعضای تمدن‌های متفاوت مطرح می‌کنند راجع نیست، بلکه ناظر به پاسخهایی است که این شهروندان یا اعضا به یکدیگر ارائه می‌کنند.

آموزه پیشنهادی در قیاس با شیوهٔ مورد نظر هابرماس در این خصوص تفاوت دارد که هابرماس به یک شرایط ایده‌آل نظر دارد که در آن گفتگو کنندگان با دستیابی به حقیقت اخلاقی به توافق می‌رسند؛ اما در این آموزه توصیه شده است که این هدف احیاناً غیر قابل دسترس با هدف دیگری که قابل دسترس‌تر است تعویض شود. به این معنی که طرفین بکوشند با تکیه بر موازین پراغماتیستی بر سر اموری به گفتگو پردازنند که شانس حصول توافق در آنها زیاد است.

البته در این روش نیز هر یک از طرفین گفتگو باید برای دستیابی به موفقیت، به نوعی فدایکاری و ایشار کنند. اما این فدایکاری از نوع چشم‌پوشی از اصول اساسی نیست: طرفین گفتگو در عین وفاداری به اصول مورد احترام خود، به عوض آن که بکوشند بر چیزی که آن را حق می‌پندارند اصرار بورزنده و موجبات شقاق در جامعه را پدید آورند، تلاش می‌کنند که زمینه را برای بسط مشترکات مهیا سازند. موفقیت در این امر، به نوعی نقش بازی کردن اجتماعی نیاز دارد که کم و بیش مشابه نهاد تقویه در سنت خود ماست. تقویه، در اصلی‌ترین صورت آن، معامله بر سر حقیقت نیست، بلکه توجه عمیق به این نکته است که در هر نقش و موقعیت اجتماعی، شمار

زیادی از حقایق وجود دارند که با آن نقش و موقعیت بی ارتباطند و تاکید بر آنها، در آن موقعیت، نه تنها به حصول نتیجه‌ای مناسب منجر نمی‌شود، که می‌تواند حرمت خود آن حقایق را نیز خدشه دار سازد. به عنوان مثال، تاکید علمای بزرگ بر این که وقتی شیعیان به حج می‌روند باید پشت سر امام جماعت اهل سنت در مکه و مدبینه نماز بخوانند، نوعی کاربرد صحیح تقیه است. در این دستور، نظر بر آن بوده که به عوض طرح مسائل اختلاف برانگیز، بر جهات وحدت بخش تکیه شود تا از این رهگذار موجبات مفاهمه و دوستی میان مسلمانان، بیش از پیش فراهم آید و بتدریج شرایطی ایجاد شود تا در آن امکان مطرح شدن مسائل مورد اختلاف نیز میسر گردد.<sup>۴۲</sup>

استفاده از روش تقیه یا ایفای نقش اجتماعی مناسب در قلمرو گفتگوی میان تمدنها - که در واقع به معنای گفتگوی میان افراد است - به یک اعتبار، مشابه روشنی است که دانشمندان علوم تجربی در بررسی نظمهای موجود در طبیعت مورد استفاده قرار می‌دهند. در علوم تجربی تفاوت مهمی میان سیستم‌های باز و سیستم‌های تحت کنترل برقرار می‌شود. در درون سیستم‌های باز، یعنی جهان طبیعت، انواع نیروها و گرایشها و توانها درکارند و همین امر شناسایی و بررسی یک اثر خاص را دشوار می‌سازد. دانشمندان به منظور کاوش در خصوص اثر مورد نظر، از سیستم‌های تحت کنترل (آزمایشگاهها) استفاده می‌کنند، که در آن با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون نظریه‌ایده‌آل سازی و تقریب، از ظهور آثار عوامل نامریبوط جلوگیری می‌کنند و به این ترتیب به عامل مورد نظر فرصت و امکان می‌دهند تا اثر خود را آشکار سازد. به عنوان نمونه، مطالعه در خصوص نیروی جاذبه - مثلاً نیرویی که از طرف زمین به برگی که در خزان از درختی رها شده، وارد می‌آید - در درون سیستم‌های باز بسیار دشوار و احیاناً ناممکن است. دلیل این امر آن است که این برگ در همان آن که تحت تأثیر نیروی جاذبه قرار دارد، از عوامل متعدد دیگر نیز متاثر است؛ اما در درون یک سیستم تحت کنترل که در آن کوشیده شده تا آثار عوامل غیر مرتبط حذف شود، بررسی اثر جاذبه به خوبی امکان پذیر خواهد بود.

آموزه‌مبتنی بر استفاده از روش تقیه یا ایفای نقش اجتماعی نیز متکی به همین اصل حذف یا تعلیق اثر عوامل نامریبوط در تعاملهای اجتماعی میان افراد یا تمدنهاست. مزیت بزرگ این روش آن است که می‌تواند در درون جوامع، به ایجاد جامعه باز<sup>۴۳</sup> کمک کند، و در عرصه جهانی و میان فرهنگها و تمدنها و نیز زمینه را برای تفاهم میان وارثان تمدنها گوناگون، و به تبع آن، صلح و همکاری و تعاون بین‌المللی آماده سازد.

1. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.

۲. همان، فصول ۱ و ۲.

۳. تاکید بر این نکته ضروری است که غرض مقاله کنونی نقد تفصیلی آراء هانتینگتون آن گونه که در کتاب برخورد تمدنها ارائه شده، نیست. هدف، بررسی یکی از تایمیجی است که از رهیافت خاص او به مساله مورد بحث حاصل می‌شود. هانتینگتون کتاب خود را ظاهراً به منظور ارائه نوعی هشدار جدی به دولتمردان و برنامه ریزان آمریکایی و نیز شهروندان این کشور، درخصوص خطر از بین رفقن موقعیت ممتاز کنونی آمریکا در سطح جهانی، به رشتة تحریر درآورده است. به این اعتبار، کتاب هانتینگتون نمونه دیگری است از نوعی شیوه ادبی (ژانر=genre) تازه که با انتشار کتاب ظهور و سقوط قدرتهای بزرگ، نوشتة پل کنندی، از اواسط دهه ۱۹۸۰ به این سو ظهور و بروز پیدا کرد. پیام کلی آثاری که در این شیوه جدید نگارش یافته‌اند و از جمله نمونه‌های دیگر آن می‌توان به کتاب هایی مانند Dumbing Down: Essays on Allan Bloom، نوشتة The Closing of the American Mind و John Thornton Katharine Washburn ویراسته the Strip Mining of Americann Culture اشاره کرد. آنست که آمریکاییان به دلیل رفاه زده‌ی و تبلی فکری و غفلت از خطر دشمنان بالقوه در داخل و خارج مرزهای کشور خود، در معرض ابتلا به همان سرنوشتی هستند که امپراتوری عظیم بریتانیا در اوایل قرن اخیر بدان دچار شد.

هر چند پیام اصلی هانتینگتون به اقتضای شیوه (ژانر) نگارش آن، خطاب به رهبران و مردم آمریکاست، اما انتشار آن در سطح بین‌المللی با واکنشهای گسترده‌ای از سوی متفکران غیر آمریکایی نیز همراه بوده است. این که یک نظریه یا دعوی درخصوص یک پدیدار خاص، بر نگرش افراد در قبال آن پدیدار تأثیر بگذارد و جغرافیای بحث درخصوص آن را دگرگون سازد، امری بی سابقه یا کم سابقه نیست. مقاله کنونی با توجه به این تأثیرات ثانوی، و در ارتباط با بازتابی که کتاب هانتینگتون بر ذهن خوانندگان در عرصه بین‌المللی داشته، تحریر شده است.

4. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp, 6, 346, 393.

۵. پیشین، ص ۱۶۶، ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۶۷.

۶. پیشین، ص ۱۶۶-۱۶۷، ۳۶۴-۳۶۵.

7. incommensurability.



8. context - dependent.

9. historically - determined.

10. Jean-Francois Lyotard, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Manchester University Press, 1984.

11. Jacque Derrida, **Positions**, Chicago University Press, 1982.

۱۲. صرف نظر از کسانی که به دلایل فلسفی با امکان گفتگوی میان تمدنها مخالفند، کسانی نیز به دلایل عملی، به مطلوب بودن این امر، اعتراض دارند. این دسته با اشاره به نیات سودجویانه و سلطه طلبانه نمایندگان تمدنها دیگر، بر این نکته پا می فشارند که برقراری گفتگو با این تمدنها حاصلی جز ضرر و زیان به بار نمی آورد. از آنجا که در نوشتار حاضر، بررسی مساله فلسفی امکان گفتگو میان تمدنها مورد نظر است، در ادامه مقاله به این انتقاد عملی نمی پردازم. اما در پایان، از محصول کاروش نظری در خصوص مساله مورد نظر، تاییجی را نیز برای این پرسش عملی ارائه می دهیم.

13. chaotic systems.

14. complex systems.

۱۵. در این خصوص از جمله بنگردید به:

R. L. Devancy, **An Introduction to Chaotic Dynamical Systems**, Addison-Wesley, 1989; Ian Stewart, **Does God Play Dice?**. Blackwell, 1989.

۱۶. هانتینگتون، پیشین، ص ۳۱۸-۳۲۱.

17. Friedrich von Hayek, **Law, Legislation, and Liberty: The Mirage of Social Justice**, Chicago University Press, 1967, pp. 62-101.

۱۸. در مورد دیدگاههای فوکو بنگردید به: علی پایا، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ.

۱۹. در این خصوص نگاه کنید به: علی پایا، «معجزه گفت و گو»، راه نو، شماره های ۴ و ۵.

۲۰. هانتینگتون می نویسد: «مهمن ترین عناصری که یک تمدن را تعریف می کنند در صورت کلاسیک آن به وسیله آتنی ها بازگو گردید؛ زمانی که به اسپارتی ها اطمینان دادند که آنان را به ایرانیان نخواهند فروخت؛ زیرا بسیاری ملاحظات قدرتمند وجود دارد که ما را از این کار، حتی زمانی که بدان متمايل باشیم، منع می کند. نخستین و مهم ترین، شمایلها و جایگاه خدایان است که سوزانده شدند و به ویرانه مبدل گشتد؛ این امری است که می باید انتقام آن را با بالاترین توان باز گیریم، نه آن که با مردی که چنین اعمالی را مرتکب شده نزد دوستی بیازیم. ثانیاً این که تژاد یونانی دارای خون و زبان واحدست، و معابد خدایان و مراسم قربانی کردن شان مشترک است؛ و سنت های مشابه ما، اگر قرار باشد آتیان به این

امور خیانت ورزند، پسندیده نخواهد بود.<sup>۴</sup> (هرودوت، جنگهای ایرانیان)  
خون، زبان، دین، و شیوه زندگی، چیزهایی بود که یونانیان در آن با یکدیگر اشتراک داشتند و آنان را از  
ایرانیان متمایز می ساخت.<sup>۵</sup> (هانتنگتون، ص ۴۲)

۲۱. Magna Carta منتشری است که سرداران انگلیسی در ۱۲۱۵ شاه جان (King John) را وارد  
به امراض آن کردند. این واژه بعداً در ادبیات انگلیسی به حقوق و آزادیهای سیاسی و شهروندی، و نیز  
هر نوع قانون اساسی ای که این آزادیها را تضمین کند، اطلاق شده است.

## 22. Muslim bellicosity.

۲۳. کو亨 در چاپ اول کتاب مشهور خود، ساختار انقلابهای علمی، خاطرنشان ساخت: «به یک معنی  
که نمی توانم آن را به گونه ای روشن تر توضیح دهم، پیشنهاد دهندهان و حامیان پارادیم های رقیب، داد  
و ستد خود را در عوالم مختلفی به انجام می رسانند. یکی از این عوالم حاوی جسم مقیدی است که به  
آرامی سقوط می کنند، عالم دیگر دارای آونگ هایی است که حرکات خود را دائماً تکرار می نمایند. در  
یکی از این دو عالم همه محلول های شیمیایی، مرکب به حساب می آیند و در دیگری مخلوط. یکی از  
این دو جهان به صورت فضایی مسطح و تخت مجسم می شود و دیگری در قالب یک فضای خمیده  
ماتریسی. این دو گروه از دانشمندان به هنگام فعالیت علمی در این عوالم متفاوت، وقتی از یک نظرگاه  
مشترک و در یک راستای واحد به امور می نگرند، چیزهای مختلفی را رویت می کنند.» (به نقل از:  
درآمدی تاریخی به فلسفه علم، جان لازی، ترجمه علی پایا، انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۷،  
ص ۲۶۸. مشخصات کتاب کو亨 چنین است:

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, first edition, Chicago:  
University of Chicago Press, 1962.

. ۲۴. ر. ک: یادداشت شماره ۱۷.

## 25. form of life.

۲۵. ر. ک: مقاله نگارنده با عنوان «نگاهی به برخی نتایج آموزه های ویتنگشتاین برای علوم اجتماعی»، در  
کتاب در دست چاپ فلسفه تحلیلی چیست؟ و چند مقاله دیگر، تهران، طرح نو، زمستان ۱۳۷۷.

۲۶. پایه این اسطوره را چنین معرفی می کند: «بحث عقلانی یا مشری ثمر تنها در صورتی امکان پذیر است که  
شرکت کنندگان در بحث در یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند یا، دست کم، به  
این شرط که برای ادامه بحث برسر چنین چارچوبی توافق کرده باشند.»

Karl Popper, *Myth of the Framework*, Routledge, 1994, p.p. 34-35.

ترجمه فارسی این اثر به قلم نگارنده به زودی به وسیله انتشارات طرح نو منتشر می شود.



28. fragmented.
29. isolated.
30. meta-narrative.

31. Richard Rorty, **philosophy and the Mirror of Nature**, Blackwell, 1986.

. ۳۹۲ همان، ص

33. subversion.
34. D. Harvey, **The Postmodernity Condition**, Blackwell, 1989.
35. intertextual weaving.

. ۳۶ هاروی، همان، ص ۴۹، ۵۱

37. Pyrroh.

۳۸. برای تفیل این استدلال نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «معجزه گفت و گو»، که در یادداشت شماره ۱۹ معرفی شد.

39. Callatians.

۴۰. Herodotus, III, 38. به نقل از: اسطوره چارچوب، کارل پاپر، انتشارات طرح نو، زمستان ۱۳۷۸.

۴۱. همان، ص ۳۷-۳۸

۴۲. در خصوص معنای تقیه نگاه کنید به: المیزان، علامه محمدحسین طباطبائی؛ و تشیع علوی و تشیع صفوی، دکتر علی شریعتی، انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰، ص ۲۶۳.

نحوه عمل میرزا تقی خان (امیرکبیر) در کنفرانس ارزنهالروم و در برابر نماینده خواستار عدم موافقیت کنفرانس بود، و نیز نمایندگان دولتین روس و انگلیس که منافعشان عمدها با منافع عثمانی گره خورده بود و به این اعتبار به طور ضمنی از این دولت جانبداری می کردند، یک نمونه بسیار در خور توجه و درس آموز از استفاده از این ابزار تقیه و ایفای نقش اجتماعی در عین پاییندی به اصول است. میرزا، به نقل دکتر فریدون آدمیت، در بسیاری از جلسات، با توجه به نحوه جهت گیری نماینده عثمانی، از مطرح ساختن مواردی که می توانست مانع پیشرفت کار گردد خوداری ورزید و رسیدگی به آنها را با هشیاری به زمانهایی موقول ساخت که زمینه برای طرح بحث مناسب بود. و در این موارد نیز با چنان مهارتی دیدگاههای خود را بازگو کرد که کمتر جای اعتراض باقی می گذارد. نگاه کنید به: امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۵.

43. open society.